



Xintoísmo de Estado: Entre o imperialismo e a imigração japonesa para o Brasil

Leonardo Henrique Luiz¹

Resumo: O xintoísmo de Estado foi um importante elemento da organização social japonesa a partir da Restauração Meiji até o final da Segunda Guerra Mundial, exercendo um papel central na vida dos japoneses, inclusive entre aqueles que, em 1908, participaram do processo migratório para o Brasil. A ampla atuação do Estado xintoísta forneceu as bases para a formação de um *habitus* que perpassou as práticas japonesas por um longo período. Tendo em vista esse processo, buscamos discutir de que forma o xintoísmo de Estado atuou nas escolas japonesas, sugerindo a hipótese de que o mesmo conjunto de ideias que legitimou o processo imperialista estava presente, na forma de *habitus*, entre os imigrantes no Brasil. Propomos como recorte de análise as práticas nacionalistas que foram reproduzidas no Brasil, tendo como fonte o Editto Imperial de Educação (*Kyoiku Chokugo*) que foi lido nas escolas japonesas até a década de 1980, enquanto que no próprio Japão o *Kyoiku Chokugo* foi abolido após a Segunda Guerra Mundial.

Palavras-chave: Xintoísmo de Estado. *Kyoiku Chokugo*. Nacionalismo.

Abstract: State Shinto had been an important element to Japanese social organization from the Meiji Restoration to the ending of World War II. It played a central role in Japanese people's lives, including among those who, in 1908, took part in the migratory process to Brazil. The wide scope of the State Shinto provided the grounds for the formation of a *habitus*, which weighted on Japanese practices throughout a long period. Considering this process, we seek to discuss the way in which State Shinto acted on Japanese schools, providing the hypotheses that the same set of ideas which legitimized the imperialist process made itself present, in the way of *habitus*, among Japanese immigrants in Brazil. We outline as the frame of analysis the nationalist practices reproduced in Brazil, using as source the Imperial Rescript on Education (*Kyoiku Chokugo*), which had been read in Japanese schools up to the 1980s, whereas in Japan it has been abolished right after World War II.

Keywords: State Shinto. *Kyoiku Chokugo*. Nationalism.

Introdução

A partir da Restauração Meiji², o Império Japonês adotou uma série de posturas imperialistas que visou expandir sua zona de influência. Essas posturas manifestaram-se no plano político com a ocupação de vários lugares na Ásia como a Coreia, partes da China (Manchúria), Taiwan e a região das Filipinas. O domínio nessas áreas durou até o fim da

¹ Graduado em História pela Universidade Estadual de Londrina e mestrando em História Social pela mesma instituição. Membro do Grupo de Pesquisa sobre Religiões e Religiosidades Orientais (GPERRO). Bolsista de mestrado pela Fundação Araucária. E-mail: leonardo_luiz8@hotmail.com.

² Transformações que ocorreram no Japão em 1868. Esse período marca a modernização e abertura do Japão para o Ocidente, sendo características as mudanças capitalistas na sociedade japonesa (ALBUQUERQUE. 1971).

Segunda Guerra Mundial quando esses territórios foram gradativamente descolonizaram. Paralelo a esse imperialismo colonialista, notamos a adoção de uma série de políticas migratórias, em um primeiro momento as migrações internas principalmente para as ilhas de Hokkaido (no norte) e Okinawa (no sul), e posteriormente a migração externa para diversos países como Brasil, Estados Unidos, Peru, entre outros.

A existência desses dois processos paralelos gerou um debate acadêmico significativo e interdisciplinar, no qual, por um lado se argumentava que a própria imigração japonesa para outros países foi projetada como uma forma de imperialismo. Esse argumento foi usado, por exemplo, no Brasil por políticos e intelectuais que eram contrários à imigração japonesa. Conforme aponta Jeffrey Lesser (2001), os argumentos desse grupo giravam em torno de pressupostos eugenistas e da acusação de “[...] que a imigração japonesa era parte de um plano expansionista para destruir a nação brasileira.” (LESSER, 2001, p. 178). Mesmo com essa campanha contrária, a imigração japonesa para o Brasil foi efetivada oficialmente em 1908.

De outro ponto de vista, o tema da imigração foi bastante discutido na historiografia brasileira, tendo autores como Takeuchi (2002), Sakurai (2000), Dezem (2000), Maesima (2012), Asari (1992), Lesser (2001) entre outros, que buscaram desconstruir esses estereótipos, evidenciando os conflitos, muitas vezes silenciados, derivados desse discurso eugenista e xenofóbico. Inclusive alguns desses autores, como Alice Asari (1992, p. 12) rejeitam explicitamente a relação direta entre imperialismo e imigração. Para a autora, “De toda maneira, há que se reconhecer que o avanço ‘imperialista japonês’ além-mar não era um jogo de probabilidade e sim o caminho vislumbrado para conter e quiçá, resolver os problemas causados pela pressão populacional e a escassez de recursos no país [...]”, isto é, nessa perspectiva a migração foi impulsionada por motivos demográficos e a escassez de recursos e não interesses imperialistas.

A partir desse quadro geral podemos delimitar o objetivo do presente artigo, no qual buscamos apresentar novas abordagens documentais que possibilitem entender as ligações entre o imperialismo e a imigração japonesa. Isto não quer dizer, contudo, que seguiremos as linhas dos políticos e intelectuais contrários à imigração, mas sim mostraremos como as atividades dos imigrantes no Brasil fazem referência a um *habitus* (BOURDIEU, 1989) imperialista que remete a instituições e práticas ligadas ao Estado xintoísta³.

³ O termo será discutido ao longo do trabalho, por ora definimos o Estado xintoísta a partir de Shoji (2008, p.16) “State Shinto is essentially understood here as a modern reinvention of tradition that emphasized selected elements in the name of the unity of the Japanese people. It sustained political centralization, through the assumption of the emperor's divinity, and the imperialist expansionism that caught Japan in the Meiji Era.”

O conceito de *habitus* é entendido como a incorporação de discursos e práticas que são socialmente reproduzidas entre os indivíduos. É importante lembrar que para Bourdieu, o *habitus* não significa obediência, pois as práticas são coletivamente adaptadas em um constante processo de renovação e recriação. Nas palavras de Bourdieu (2012, p. 58)

A noção de *habitus* [...] é importante para lembrar que os agentes têm uma história, que são o produto de uma história individual, de uma educação associada a determinado meio, além de serem o produto de uma história coletiva, e que em particular as categorias de pensamento, as categorias do juízo, os esquemas de percepção, os sistemas de valores, etc. são o produto da incorporação de estruturas sociais.

Portanto, buscamos analisar qual o papel que o xintoísmo de Estado exerceu na vida dos indivíduos e como esses elementos xintoístas foram apropriados e se tornaram *habitus* que influenciou as atividades dos *nikkeis*⁴. Estabelecemos como foco as práticas nacionalistas que foram reconstruídas no Brasil, principalmente a leitura do Editto Imperial de Educação (*Kyoiku ni Kansuru Chokugo* - 教育ニ関スル勅語)⁵ que podem ser observadas até a década de 1980, enquanto que no próprio Japão o *Kyoiku Chokugo* foi abolido após a Segunda Guerra Mundial. É preciso ressaltar que concentramos a investigação nos usos em torno do *Kyoiku Chokugo* e que os limites do presente texto impedem um aprofundamento da análise do conteúdo xintoísta presente no editto, acerca do qual forneceremos algumas pistas no decorrer do texto.

Para averiguar essa questão é necessário entender que o xintoísmo de Estado se tornou parte essencial da vida dos japoneses antes da imigração, sendo a escola o lugar privilegiado da atuação desse xintoísmo⁶. Dessa forma, um ponto fundamental para o presente trabalho é estabelecer como o tema da educação se tornou importante para os imigrantes. Para isso, examinaremos como a educação era constituída no Japão pós Restauração Meiji, tendo em vista que os imigrantes foram educados nesse sistema e posteriormente apropriaram o modelo japonês no estabelecimento da educação japonesa no Brasil.

⁴ Japoneses que vivem no exterior ou descendentes nascidos fora do Japão.

⁵ Editto Imperial de Educação promulgado em 1890 pelo Imperador Meiji.

⁶ Conforme é evidenciado ao longo do trabalho, o xintoísmo possuiu várias faces no Japão moderno. Essa religião era encontrada em relação com o Estado, referenciada como *Kōshitsu Shintō* 皇室神道 – Xintoísmo da Casa Imperial ou mais precisamente *Kokka Shintō* 国家神道 – Estado xintoísta; ou como religião independente do Estado conhecida como *Kyōha Shinto* 教派神道 – traduzido muitas vezes para o inglês como “Sect Shinto”, entretanto o termo *Kyōha* não tem o mesmo significado pejorativo de *sect* ou *seita*, portanto, preferimos traduzir como “escola xintoísta” ou “denominação xintoísta”. Além disso, temos o *Jinja Shintō* 神社神道 – Xintoísmo de santuário, que pode ser entendido como os santuários locais nos quais era realizado a adoração para algum *kami*. Conforme André (2011, p. 45), “Ainda que traduzido para o português como ‘deus’, o conceito de *kami* refere-se a uma série de entidades diferentes e, portanto, irredutíveis às noções ocidentais de divindade.”.

Educação no Império japonês

Conforme aponta Mark E. Lincicome (1999) o Japão é citado por diversos estudiosos como o caso exemplar da formação e disseminação de uma consciência nacional que não existia antes. Sendo que geralmente o período de 1868 a 1890 é tido como o momento do estabelecimento de uma revivificada identidade nacional a partir da fórmula: imperador (centro do nacionalismo) mais propaganda pelo sistema escolar. Geralmente essa posição cita o *Kyoiku Chokugo* ligando-o ao empreendimento imperialista após a vitória do Japão na Primeira Guerra Sino-japonesa (1894-95). Entretanto, conforme argumenta Lincicome

O problema com essa consideração é que ela reifica o nacionalismo, a educação e o estado, e considera a relação entre eles como estática e imutável. Como resultado, tende a ignorar, subestimar ou descartar evidências de mudanças do status quo que supostamente foi estabelecido no início da década de 1890. (1999, p. 339 - Tradução nossa).⁷

O autor não pretende refutar essa tese “unânime” (de acordo com o próprio autor) de que o Japão controlou e estendeu seu domínio sobre a educação de 1880 a 1945 como forma de obter suporte ideológico a guerra do Pacífico. Mas sim, evidenciar os múltiplos programas educacionais que existiram, e principalmente, que a proposta de educação nacional contida no *Kyoiku Chokugo* sofreu resistências (principalmente durante a democracia Taisho: 1912-1926). Para o presente trabalho essa discussão auxilia a questionar o impacto do discurso oficial proposto pelos ideólogos Meiji, pois a perspectiva de Lincicome busca ampliar o entendimento de nacionalismo e olhar as disputas de diferentes grupos em torno da definição legítima da nação.

Essas “resistências” são analisadas pelo autor no movimento *Kokusai Kyoiku Undo* (Movimento de Educação Internacional – surgiu entre o fim da Guerra Russo-japonesa e o Incidente da Manchúria: 1905-1931), que propunha menos tempo de ensino em torno da lealdade e patriotismo (dentro e fora da sala de aula), e um novo nacionalismo (diferente do defendido pelo Estado). Isto é, defendiam uma “educação liberal” que privilegiava as liberdades, talentos e habilidades individuais em vez do currículo padronizado. Os defensores desse movimento (professores, políticos, oficiais de educação e intelectuais) se viam também

⁷ Todas as citações no corpo do texto em língua estrangeira foram traduzidos e seguem acompanhadas do original em nota de rodapé. "The problem with this account is that it reifies nationalism, education, and the state, and treats the relationships among them as static and unchanging. As a result, it tends to overlook, downplay, or dismiss evidence of challenges to the status quo that was allegedly established by the early 1890s."

como súditos do Estado e fiéis ao Imperador, sendo que lhes interessava a preservação dessa instituição, ou seja, eram reformadores do campo da educação e não revolucionários.

Conforme sugerido, é principalmente pela educação que o xintoísmo de Estado entra na vida das pessoas, sendo o *Kyoiku Chokugo* parte do movimento de contra-ataque à ocidentalização japonesa

Tendo rapidamente inaugurado um programa de Ocidentalização durante a primeira década após a Restauração Meiji – incluindo o estabelecimento do primeiro sistema asiático de escolarização universal e compulsória, no qual a metafísica Neoconfucionista atuou similar ao positivismo e ao utilitarismo ocidental – os oligarcas Meiji, somos informados, foram persuadidos pelas elites conservadoras de que o pêndulo havia avançado demais. Isso levou a um 'contra-ataque conservador' que culminou em medidas como: a promulgação do Editó Imperial sobre a Educação, uma forte ênfase no currículo; a reintrodução da ética Confucionista no currículo; a introdução da educação física de estilo militar para incutir disciplina e respeito pela autoridade; e maior controle governamental sobre o currículo e os livros didáticos (LINCICOME, 1999, p. 340-341).⁸

Além disso, conforme aponta Susumu Shimazono (2009; 2005), os primeiros indícios de eventos escolares fazendo reverência sistematicamente ao imperador só são datados a partir da segunda metade da década de 1880. De acordo com o autor, em 1891 foi promulgada o “Regras Relacionadas aos Rituais dos Feriados e Festivais no Ensino Fundamental”⁹ que continham várias regras a serem seguidas desde as reverências às imagens do imperador e da imperatriz até a leitura do *Kyoiku Chokugo*. Com o passar do tempo foram estabelecidos protocolos para lidar com os materiais alvos da reverência e se tornaram cada vez mais rígidos e padronizados, sendo incorporados gradativamente na vida cotidiana dos japoneses. Nesse sentido, temos de estabelecer algumas reflexões sobre o sentido que esses artefatos tinham para os japoneses¹⁰. Para os objetivos do presente trabalho, nos concentramos no caso do *Kyoiku Chokugo*.

É abundante na literatura especializada a afirmação que define como esse documento teve grande prestígio quando disseminado pelo país. Segundo Shimazono (2009, p. 110), “Ele foi considerado o princípio sagrado da educação revelada pelo imperador, e como tal, o centro

⁸ "Having ushered in a hasty program of Westernization during the first decade after the Meiji Restoration – including the establishment of Asia's first system of universal, compulsory schooling, in which Neo-Confucian metaphysics have way to Western positivism and utilitarianism – the Meiji oligarchs, we are told, were persuaded by conservative elites that the pendulum had swung too far. This prompted a 'conservative counterattack' that culminated in such measures as: promulgation of the Imperial Rescript on Education, a stronger emphasis into the curriculum; and the reintroduction of Confucian ethics into the curriculum; the introduction of military-style physical education (heishiki taiso) to instill discipline and respect for authority; and increased government control over curricula and textbooks."

⁹ "Rules Related to the Rituals of Holidays and Festivals at Elementary School."

¹⁰ É preciso ressaltar que o presente trabalho não tem como objetivo uma história da apropriação ou recepção no contexto japonês. Buscamos apenas estabelecer algumas ideias gerais que marcam a questão.

da educação ética.”¹¹, por isso no “Princípios Fundamentais das Regras do Ensino Primário”¹² de 1891 é destacado que com base nos objetivos do *Kyoiku Chokugo*, o propósito da educação era promover a bondade e a virtude para as crianças.

Além desse grande prestígio, a própria categoria de edito era diferente e em vários momentos ultrapassou a força da lei. Para Ruth Benedict¹³ (1972, p. 179)

Os Editos de Meiji de advertência, entretanto, são verdadeiras Escrituras Sagradas. São lidos como rituais sagrados perante auditórios silenciosos, curvados em reverência. São manuseados com [sic] a *torá*, retirados de um sacrário para a leitura e para lá devolvidos com uma reverência, antes de despedir o público.

Uma abordagem que sugerimos para compreender o fenômeno é entender o *Kyoiku Chokugo* como um objeto de cultura material¹⁴ que possui um peso semelhante a outros objetos religiosos xintoístas, como o *Kamidana* 神棚¹⁵. Isto é, assim como o *Kamidana* traz a presença do *kami* ao ambiente, o *Kyoiku Chokugo* pode trazer a presença do imperador em qualquer lugar pela forma escrita. É preciso lembrar que em alguns países orientais, como a China e o Japão, a escrita tem uma conotação diferente do Ocidente. Nesses países a escrita assume a forma de arte, conhecida no Japão como Shodo (書道 - Caminho da Escrita) que possui uma série de técnicas e regras específicas. Inclusive dentro do universo budista japonês também podemos encontrar indícios da importância da escrita, como por exemplo, no *ihai* que é uma “Tábua feita de madeira ou metal na qual é escrito o *hōmyō* (法名) ou *kaimyō* (戒名, nome póstumo) do falecido, hospedando seu espírito para ser reverenciado.” (NAKAMURA; FUKUNAGA, 1989, p. 44)¹⁶.

Todo esse aspecto sagrado do *Kyoiku Chokugo* que incorpora a figura do imperador exigiu uma série de regras para manuseio e preservação, segundo Shimazono (2009, p. 103)

¹¹ "It was considered the sacred principle of education revealed by the emperor, and as such, was the center of ethics education."

¹² “Fundamental Principles of Elementary School Rules (Shōgakkō kyōsoku taikō 小学校教則大綱)”

¹³ Apesar de ser um texto rico em informações sobre as atitudes e pensamentos profundamente enraizados na cultura japonesa, esse livro foi escrito como produto final do encargo que a autora recebeu em 1944 pelos Estados Unidos de estudar o Japão para melhor combatê-lo. Portanto, apresenta certos pontos parciais em relação à cultura japonesa no que se refere aos motivos da guerra. Além disso, é um trabalho antropológico sem observação de campo (no Japão), na medida em que a autora entrevistou apenas os japoneses que imigraram aos Estados Unidos e prisioneiros de guerra.

¹⁴ A cultura material é entendida aqui a partir da definição de Julian Droogan (2013, p.14 - tradução de Richard Gonçalves André), que a define como “[...] elementos manufaturados da cultura que são materialmente corporificados, tais como artefatos, arquitetura, monumentos e assim por diante, bem como objetos que são materializados, mas não são geralmente vistos como manufaturados, como produtos naturais, lugares e, de fato, paisagens como um todo. [...]”

¹⁵ São os altares domésticos no qual se fazem o culto aos *kami*. Em seu interior pode-se encontrar as imagens imperiais e representações de *kamis* do panteão xintoísta. Normalmente o *kamidana* fica no mesmo cômodo que o *butsudan* 仏壇, o altar budista.

¹⁶ Tradução de Richard Gonçalves André.

O protocolo para evocar a imagem imperial e o Edito se tornaram gradualmente mais rígidos, pois foram investidos de caráter sagrado. A partir da década de 1890, cada prefeitura criou regras para seu armazenamento, chamadas de *Para o Armazenamento das Cópias da Imagem Imperial e do Edito de Educação*. Além disso, seu altar se tornaram um lugar sagrado e um número crescente de províncias disponibilizou pessoas próximos a ele para protegê-lo. Eventualmente, passou a ser visto como algo para se proteger, mesmo as custas da vida de alguém.¹⁷

É interessante comparar esse aspecto sagrado com o relato de Joseph M. Kitagawa (1990) presente no artigo “Algumas Reflexões sobre religião japonesa e sua relação com o Sistema Imperial”¹⁸, o último tópico desse artigo é significativo “Epilogo - Uma Perspectiva Autobiográfica”¹⁹. Como fica sugerido pelo nome, nessa seção o autor (1990, p. 169) mostra como seu “[...] ensaio sobre religião japonesa e sua relação com o sistema imperial é inextricavelmente ligada com minhas próprias memórias de infância [...]”²⁰, algumas experiências relatadas nesse tópico são reveladoras. Como um evento no qual o diretor da escola primária onde Kitagawa estudou teria sido demitido devido a uma “mispronouncing” (KITAGAWA, 1990, p. 170) do *Kyoiku Chokugo*. Segundo o autor, o diretor tinha grandes responsabilidades em relação aos objetos imperiais

O diretor da escola preservou o edito não apenas lendo e implementando seu programa, mas protegendo o texto. Um dos deveres extremamente importantes do diretor era guardar constantemente a pequena casa de ferro entesourada no pátio da escola, no qual era mantida uma cópia oficial do decreto, assim como retratos do imperador e da imperatriz. Esses retratos foram exibidos cerimonialmente em ocasiões importantes para que as pessoas pudessem reverenciar a eles. (KITAGAWA, 1990, p. 170)²¹

Além disso, o diretor deveria realizar diversos discursos públicos (no presente caso, durante a semana de luto nacional após a morte do Imperador Taisho - 1926) sobre a

¹⁷ The protocol for invoking the imperial image and Rescript became gradually stricter as they were invested with a sacred character. From the 1890s, each prefecture created rules for their storage, called *For the Storage of Copies of the Imperial Image and the Rescript on Education* (*Gyoei narabini chokugo tōhon hōzō kitei* 御影並勅語謄本奉藏規程). In addition, their enshrinement altar became a sacred place and an increasing number of provinces posted staff near it in order to protect it. Eventually, it came to be seen as something to protect even at the expense of one's life.

¹⁸ "Some Reflections on Japanese religion and Its Relationship to the Imperial System" (1990)

¹⁹ "Epilogue - An Autobiographical Perspective."

²⁰ "[...] essay on Japanese religion and its relationship to the imperial system is inextricably bound up with my own childhood memories [...]"

²¹ "The school principal preserved the edict not only by reading and implementing its program but by guarding the text. One of the supremely important duties of the principal was to guard constantly the little iron treasure house situated in the school yard, in which an official copy of the edict, as well as portraits of the emperor and empress, were kept. These portraits were displayed ceremonially on important occasions so that people could make obeisance to them."

importância do *kokutai*²², o patriotismo e a lealdade ao Imperador. Kitagawa resumiu o discurso do seu diretor (pela memória) em três principais pontos: primeiro, a glória do *kokutai* japonês é derivado da história da linhagem (inquebrável) da casa imperial que descende da deusa Amaterasu-o-mi-kami; segundo, a instituição imperial não dependia das virtudes ou habilidades individuais dos imperadores como indivíduos, mas da eterna “‘imperial soul’ (*tenno-rei* 天皇 靈)” (KITAGAWA, 1990, p. 171) que é passada de geração a geração desde os ancestrais imperiais; terceiro, o trono imperial tem quatro características principais: 1 - é ocupado por um “‘living kami’” (KITAGAWA, 1990, p. 172), 2 - é o “‘chief-priest’” da nação, 3 - é o único governante legítimo da nação, e 4 - é o “‘head of the family-like national community’”, isto é, todo japonês é súdito e deve lealdade filial ao imperador como chefe da família nacional.

Esse grande esforço empregado na devoção imperial fez surgir um conjunto de histórias (fantasiosas ou não) no qual diversos indivíduos eram punidos por danos aos símbolos imperiais, essas histórias aparecem em muitos estudos como exemplos da devoção japonesa ao imperador e a importância da lealdade para os japoneses. Além da relatada por Kitagawa, existem outras histórias descritas por Benedict (1972, p. 130) de diretores que se suicidaram depois que incêndios em suas escolas ameaçaram o retrato imperial. Ou de professores que morreram tentando salvar esses objetos. Em certo sentido, essas histórias, independente de verdadeiras ou falsas, serviam para dar exemplos de conduta e moral para os japoneses.

Todo esse quadro no qual parece muito claro a legitimação do sistema imperial pela religião e a profunda penetração desse xintoísmo em todas as esferas da vida dos japoneses (essencialmente na escola) é estranho ao aspecto ocidental/moderno da separação entre religião e Estado. Todavia, como aponta Inoue (2002, p. 412), em 1882 o governo separou os “‘shrine officials’ (*shinkan* 神官) from national evangelists.”, essa separação foi um fenômeno importante, pois “Desse ponto em diante, o envolvimento direto do estado foi limitado apenas aos santuários, e a educação popular através de instruções religiosas foi deixada para as escolas budistas e xintoístas. De certo modo, nós podemos dizer que o estado abriu esse campo para a livre competição [...]”²³, isto é existia uma certa liberdade religiosa (mesmo que supervisionada pelo governo). Além disso, o xintoísmo é entendido como um amplo conjunto de escolas

²² *Kokutai* 国体, pode ser definido como “estrutura nacional”, englobando o sistema de governo e a identidade nacional. Defendemos que a ideia de nacionalidade japonesa entre 1868-1945 não pode ser separada da devoção imperial, apesar dessa relação ter variado e se tornado mais próxima nos anos da Segunda Guerra Mundial.

²³ “From this point onwards, the direct involvement of the state was limited to only shrines, and popular education through religious instructions was left to Buddhist and Shinto sects. In a sense, we could say that the state opened up this field to free competition [...]”

religiosas diferentes como pode ser observada na separação entre o “Shrine Shinto” e o “Sect Shinto”.

O que queremos argumentar aqui é que para os japoneses o xintoísmo de Estado não era considerado uma religião em um sentido tradicional, mas como algo que constituiu a identidade nacional. Essa é uma perspectiva que está presente na maior parte da produção acadêmica sobre o xintoísmo de Estado, como Shoji (2008), Scheid e Teeuwen (2002), Benedict (1972), Kitagawa (1990), entre outros. Para Benedict (1972, p. 78), as práticas do xintoísmo de Estado podem ser entendidas antes de tudo como um ato patriótico “[...] tal qual nos Estados Unidos a saudação à bandeira [...]”, dessa forma

O Japão podia, portanto, exigir-lo de todos os cidadãos, sem violar o dogma ocidental da liberdade religiosa mais do que os Estados Unidos ao demandar a saudação à bandeira. Era um simples gesto de obediência. Por 'não ser religião', o Japão podia ensiná-lo nas escolas sem arriscar-se à crítica ocidental. O xintó de Estado nas escolas torna-se a história do Japão desde a era dos deuses e a veneração do Imperador, 'sempiterno governante'. Era sustentado e regulamentado pelo Estado (BENEDICT, 1972, p. 78).

Sendo um ato patriótico, o xintoísmo de Estado deveria ser realizado por todos independente da religião individual. Todos os demais campos religiosos, desde o budismo, o cristianismo, até o “Sect Shinto” mencionado “[...] eram entregues à iniciativa individual [...]” (BENEDICT, 1972, p. 78). Isso é o que fundamentalmente diferencia o “Sect Shinto” do “Shrine Shinto”, pois “Os sacerdotes do xintó do Estado - já que não constituía uma religião - eram proibidos por lei de ensinar qualquer dogma e não podia haver ofícios de igreja à maneira ocidental.” (BENEDICT, 1972, p. 79). Podemos perceber que esta distinção só é feita a partir do entendimento ocidental de religião, que leva em consideração apenas as instalações como santuários, o quadro de sacerdotes e ritos. Entretanto, segundo Shimazono (2005) o Estado xintoísta deve ser visto em um sentido mais amplo como abrangendo os aspectos constituintes da nacionalidade japonesa

[...] O Estado xintoísta foi uma expressão do nacionalismo que se desenvolveu em muitos países no mundo nos séculos XIX e XX. O que é entendido como Sistema Imperial Nacionalista do ponto de vista da história política ou da história política ideológica, pode ser visto de um ângulo diferente da história religiosa como o Estado xintoísta. (SHIMAZONO, 2005, p. 1092).²⁴

²⁴ “[...] State Shinto is one of the expressions of nationalism that developed in many countries of the world in the nineteenth and twentieth centuries. What is understood as Emperor System Nationalism from the standpoint of political history or political ideological history can be seen from a different angle of religious history to be State Shinto.”

Toda essa estrutura que formou o sistema imperial enraizou uma série de práticas que foram socialmente reproduzidas como *habitus* (BOURDIEU, 1989) entre os indivíduos. Dessa forma, entendemos que os imigrantes também trouxeram essas noções culturais para o Brasil e outros lugares do mundo, além de que buscaram transmitir esses valores para as próximas gerações, principalmente os *nisseis*²⁵. Com isso, fica claro que não estamos defendendo que todos os imigrantes japoneses eram agentes do império (as resistências aos discursos da educação oficial apontados acima deixam isso perceptível), mas também não podemos considerar que os imigrantes abandonaram suas crenças e práticas ao sair do Japão. Portanto, temos que refletir até que ponto essas ideias estavam de fato presentes entre os imigrantes que vieram para o Brasil. Para responder essa questão, temos que definir quem era, majoritariamente, esses imigrantes.

Uma possível resposta pode ser encontrada no trabalho de Tomoo Handa “O Imigrante Japonês” (1987), que é um livro com características memorialísticas (o autor é um imigrante que chegou ao Brasil em 1917). No oitavo capítulo da sua obra Handa apresenta indícios da resposta já no título: “O que era o imigrante? Os que ficaram à margem da modernização do Japão”, essa argumentação foi adotada por grande parte da historiografia que discute sobre as causas da imigração (STANIFORD, 1973; ALBUQUERQUE, 1971; ASARI, 1992, ALVIM, 1998; entre outros), defendendo a interpretação da soma dos fatores internos e externos: êxodo rural no Japão e a necessidade de trabalhadores no Brasil.

Uma interpretação alternativa, mas complementar a essa é apresentada por Chiyoko Mita (1999). A autora (1999, p. 21) argumenta que “A emigração japonesa só começa efetivamente em 1885 [...]” quando as bases capitalistas estão assentadas no Japão, em seguida, mostra como em 1890 a crise econômica evidenciou o excesso populacional abrindo a possibilidade ao incentivo à emigração. É nesse ponto que a interpretação de Mita difere, pois para a autora

A emigração moderna do Japão começou, por motivo capitalista, com encaminhamento de emigrantes trabalhadores assalariados pelas companhias de emigração. O desenvolvimento do capitalismo japonês teve início dentro do contexto de competição dos países ocidentais pela implantação de colônias no exterior e, por isso, assumiu características imperialistas de aumento do poder econômico pela expansão territorial. **Surgiram, então, tentativas de se interpretar a política emigratória do ponto de vista desse imperialismo, ou seja, começou-se a encarar a política emigratória através de uma outra perspectiva** (MITA, 1999, p. 28 – grifos nossos).

²⁵ São os filhos dos imigrantes (segunda geração).

Essa reinterpretação da emigração capitalista para a expansão imperialista contou com diversos projetos visando à conquista territorial. A autora mostra, por exemplo, o esforço de Enomoto Takeaki, Ministro das Relações Exteriores (1891-1892) em patrocinar “[...] pesquisa de possíveis áreas de colonização, em diversas partes do mundo, para formar a base do desenvolvimento japonês no exterior, ao longo dos anos” (MITA, 1999, p. 28). É difícil dizer até que ponto foram efetivados com esse viés imperialista pela escassez de trabalhos que analisam esses projetos, mas a existência dessas tentativas revela indícios da tendência expansionista/imperialista.

A partir dessa argumentação, podemos dizer com segurança que todos os imigrantes que chegaram ao Brasil tiveram algum contato (com graus de intensidade variados) com todo o aparato de ideias xintoístas descritos que constituiu o sistema imperial, nas palavras de Shoji (2008, p. 14)

Tendo sido educados desde o final da Era Meiji até o início da Era Showa, a maioria dos japoneses no Brasil aprenderam a cultivar o espírito japonês para acreditar na divindade do imperador, e se necessário, para morrer por ela e pelo imperialismo japonês que resultaria na Esfera de Co-Prosperidade do Grande Leste Asiático.²⁶

De acordo com essa interpretação, que também adotamos aqui, diversos eventos que marcaram a história dos japoneses no Brasil têm como base essa cultura pré-migratória²⁷. Um dos eventos internos que mais abalou a estrutura dos *nikkeis* foi a atuação da organização Shindo Renmei criada em 1942. De acordo com Dezem (2000), a Shindo Renmei atuou principalmente no estado de São Paulo e Paraná. Os anos mais sensíveis dessa atuação foram no contexto de conflito interno após a Segunda Guerra Mundial, no qual a comunidade japonesa foi dividida entre os que acreditavam na derrota japonesa “*makegumi* (derrotistas)”²⁸ e os que defendiam que o Japão tinha vencido a guerra “*kachigumi* (vitoristas)”. De acordo com Lesser (2001, p. 241),

O principal objetivo da sociedade, que se tornou público em agosto de 1945, logo após a rendição do Japão, **era a manutenção, no Brasil, de um espaço permanentemente japonizado**, por meio da preservação, em meio aos *nikkeis*, da língua, da cultura e da religião, bem como o restabelecimento das escolas japonesas. **Uma coisa que a Shindo Renmei não promovia era o retorno ao Japão.** (grifos nossos)

²⁶ "Having been educated from the end of Meiji Era through the beginning of Showa Era, the majority of the Japanese in Brazil had learned to cultivate the Japanese spirit (yamato damashii) to believe in the divinity of the emperor, and if necessary to die him and for the Japanese imperialism that was to result in the Greater East Asia Co-Prosperity Sphere (daitô kyôeiken)."

²⁷ É necessário destacar que termos como cultura pré-migratória são generalizações, pois abrangem aspectos seletivos da sociedade japonesa.

²⁸ Esse grupo se autodenominava “esclarecidos”. (LESSER, 2001, p. 242)

tendo com base esse objetivo, a Shindo Renmei realizou diversos atentados terroristas contra os “derrotistas”.

Ao analisar esse evento, Shoji (2008) estabelece uma ligação direta entre a Shindo Renmei com o Estado xintoísta, argumentando que o fenômeno Shindo Renmei deve ser entendido como um movimento religioso que faz parte da atuação do Estado xintoísta no Brasil. Segundo o autor (2008, p. 24)

Shindo Renmei pode ser entendida como um novo movimento religioso que teve como objetivo a restauração do xintoísmo de Estado dentro do microcosmo representado pelos imigrantes japoneses no Brasil, propagando uma nova crença na vitória japonesa como o reforço de sucessivas profecias fracassadas.²⁹

Essa interpretação de Shoji vai além das análises feitas até então sobre a Shindo Renmei, pois acrescenta de maneira reveladora o aspecto religioso da organização. Além disso, contribui para o presente trabalho ao demonstrar a influência do Estado xintoísta na vida dos imigrantes no Brasil, sendo que essa influência teve uma conexão importante com a educação “O Estado japonês não foi transplantado para o Brasil, mas os trabalhadores japoneses migrantes no Brasil, educados nas escolas japonesas no começo do século XX, sustentaram a religiosidade do xintoísmo Imperial mesmo depois da Segunda Guerra Mundial.”³⁰ (SHOJI, 2008, p. 15).

Dessa forma, ao relacionar a contribuição de Shoji com nosso trabalho fica claro como buscamos expandir o entendimento desse horizonte nacionalista japonês no Brasil. Mostrando como todos esses valores pré-migratórios podem ser compreendidos como *habitus* (BOURDIEU, 1989) que perpassaram as atividades de parte dos *nikkeis* no Brasil até pelo menos os anos 1980.

A educação *nikkei* no Brasil

No Brasil, o papel da educação e principalmente da escola japonesa extrapolaram o entendimento moderno do que seria o ambiente escolar. É nesse sentido que lançamos outra hipótese, de que as escolas japonesas teriam desempenhado um papel análogo ao de igreja, enquanto centros sagrados da organização comunitária. Essa hipótese é baseada na produção

²⁹ “[...] Shindo Renmei can be understood as a new religious movement that had as its objective the restoration of the State Shinto inside the microcosm represented by the Japanese immigrants in Brazil, propagating a new belief in Japanese victory as the reinforcement of successive failed prophecies.”

³⁰ “The Japanese State was not transplanted to Brazil, but the Japanese migrant workers (*dekasegi*) in Brazil alone, educated at Japanese schools at the beginning of the twentieth century, sustained the religiosity of Imperial Shinto even after the Second World War.”

acadêmica sobre as formas da organização dos *nikkeis* em termos de educação escolar. Ao entrar em contato com alguns trabalhos que discutem temas ligados a essa questão como Cardoso (1973), Ono (1973) e Maeyama (1973), notamos que esses autores percebem e destacam o importante papel das escolas japonesas para os imigrantes³¹. No entanto, não descrevem de maneira sistemática, como a confluência entre escola e sistema imperial pode representar indícios da religiosidade xintoísta no Brasil, e que essa religiosidade na escola era fruto do Estado xintoísta.

Tanto Cardoso (1973) como Ono (1973) afirmam que a instrução escolar cumpre o papel de ensinar o japonês, além de “[...] informar o aluno sobre o Japão, desenvolvendo o ensino de patriotismo e civismo, e complementar o papel da família na imposição de uma disciplina rígida [...]” (CARDOSO, 1973, p. 321). Entretanto, o autor que melhor trabalha o aspecto religioso da escola japonesa no Brasil é Maeyama (1973). De acordo com Maeyama, as escolas eram espaços centrais na organização da colônia japonesa, pois eram lugares em que se realizavam discussões políticas, faziam-se reuniões e “[...] levavam-se a efeito todas as espécies de cerimônias.” (MAEYAMA, 1973, p. 436). Além disso,

Nas comunidades japonesas no Brasil, a escola japonesa servia como centro espiritual, emprestando uma atmosfera religiosa pelas práticas do culto ao Imperador, convertendo-se, conseqüentemente, em um tipo de santuário do *ujigami* (deidade padroeira) da comunidade. Ela era sagrada. A escola era o santuário, o Imperador a deidade, e a sutra sagrada era a Escritura Imperial sobre Educação. Dessa maneira, o culto ao Imperador se assemelhava estritamente ao culto aos antepassados. Mesmo nos anos de 1950 e 1960, em diversas escolas japonesas ainda se observavam essas mesmas práticas (*Koya no Hoshi*, n°42, junho de 1957; n°55, agosto de 1959; e muitas outras fontes em publicações, observações e entrevistas.) (MAEYAMA, 1973, p. 437 – grifos no original).

Por meio dessas fontes apresentadas por Maeyama podemos perceber a extensão dessas práticas, mesmo que elas já tinham sido rejeitadas no próprio Japão.

Além desses trabalhos, em 2015 a historiadora Selma da Araujo Torres Omuro defendeu seu doutorado sobre “A escolarização da comunidade nipo-brasileira de Registro (1913-1963)”, no qual a autora analisa o papel das escolas japonesas durante esse período de nacionalização do ensino brasileiro. Omuro (2015, p. 63) argumenta que embora existisse o “discurso moderado” das autoridades japonesas,

[...] a influência do governo japonês na organização das escolas nipo-brasileiras foi forte. Considerando que a educação era um elemento muito importante no projeto

³¹ Segundo Kumasaka e Saito (1973, p. 450) “Nos fins da década de 30, as escolas japonesas multiplicavam-se de tal maneira que, nesta época, cerca de trinta mil filhos de emigrantes japoneses estudavam em mais de quinhentas escolas.”

expansão imperialista do Japão – por meio da educação eram reforçados os valores que alicerçavam o poder do Estado, na figura divinizada do Imperador [...]

Essa influência pode ser percebida nos materiais didáticos usados nessas escolas, assim como nas próprias entrevistas utilizadas como fonte pela autora. Além disso, Omuro destaca que é possível perceber nas escolas a presença de quatro importantes elementos do nacionalismo japonês: a bandeira e o hino japonês, a foto do imperador e o *Kyoiku Chokugo*³². Entretanto, a autora argumenta (com base nos trabalhos de Takeuchi discutidos acima) que esse nacionalismo (exemplificado na Shindo Renmei) tomou formas extremas de “[...] atentados violentos contra pessoas e propriedades da comunidade nipo-brasileira, não se dirigiu contra a sociedade e o governo brasileiro” (OMURO, 2015, p. 142), portanto, não classifica esse processo como imperialista.

Mas, apesar de não ter as instituições brasileiras como alvo, defendemos que os elementos que constituem o *habitus* da Shindo Renmei tiveram bases imperialistas e constituem fatores que possibilitam uma análise mais precisa da presença dos imigrantes japoneses no Brasil. Inclusive entre os membros fundadores da Shindo Renmei encontramos todo esse repertório que estamos caracterizando como “*habitus* imperialista/xintoísta” ligado ao *Kyoiku Chokugo*. O exemplo mais consistente em termo de documentação é o de Masanobu Sato que escreveu uma autobiografia intitulada “A Minha Vida é de Amor” (SATO, 2003). Esse livro é escrito na forma de diário e tem características memorialistas, portanto, é repleto de narrativas cotidianas e de impressões sobre o passado vivido do autor, sendo justamente entre esse emaranhado de informações que podemos encontrar o *habitus* imperialista. Masanobu Sato nasceu em 1918 em Hokkaido (norte do Japão) e veio ao Brasil em 1928 com 17 membros da família, entre os quais tios, tias, avós, pais e bisavó materna (SATO, 2003, p. 16-17). Entre os acontecimentos narrados, Sato descreve o processo de criação da Shindo Renmei como uma sociedade pública em 1945, no qual assumiu o cargo de tesoureiro, sendo que seu pai, Masao Sato, foi o chefe da filial da Shindo Renmei em Pompéia (SATO, 2003, p. 40). Ambos foram presos em 1946 e ficaram reclusos no presídio da Ilha Anchieta, o autor foi colocado em liberdade condicional em 1948.

³² Apesar de que a análise feita por Omuro não teve como objetivo principal esses objetos. Além disso, em algumas das entrevistas realizadas a autora não perguntou sobre o Edito da educação, como é destacado “Então novas questões foram acrescentadas nas entrevistas realizadas por último. Uma questão sobre o *Kyoiku Chokugo*, um Edito Imperial sobre a Educação, que era declamado diariamente nas escolas japonesas até o final da Segunda Guerra Mundial. A pesquisadora desconhecia havia essa prática na Japão e também em algumas escolas japonesas instaladas no Brasil. Outra questão que passou a ser acrescentada nas últimas entrevistas foi a referente ao movimento Shindo Renmei.” (OMURO, 2015, p. 31).

Em vários momentos da narrativa de Sato existem indícios que revelam o *habitus* que remete ao xintoísmo de Estado, principalmente em práticas aparentemente despretensiosas. Por exemplo, em 1998

No dia 20 de junho, vai ter a festa dos 90 anos da imigração japonesa, pediram à associação Rosso Tomono-kai, para as pessoas idosas fazerem a limpeza do Museu [Histórico da Imigração Japonesa do Paraná – em Rolândia] e exporem objetos nos lugares. Neste Museu, há muitas fotos do passado e também fotos da família imperial. Cada vez que nos visitam, eu sinto falta da foto do imperador Meiji que é importante e significa muito para este Museu, uma vez que, o imperador Meiji foi quem fez o pacto de amizade Brasil-Japão, e a primeira imigração veio no tempo dele. **Como em casa, eu tinha uma foto do imperador Meiji com a Imperatriz, doe pra o Museu, e coloquei-o num lugar mais alto que o das outras fotos. Coloquei, também, um quadro em que o imperador Meiji distribui, à nação: ‘Palavra Imperial sobre a Educação’, em que fala como a pessoa deve se comportar neste mundo: ter piedade, honestidade, Alma moral (Espírito justo), paz, relação amigável com todo mundo, união, amor à nação, educação dos filhos, respeito aos idosos.** (SATO, 2003, p. 170-171 – grifos nossos).

Atualmente, no museu existem alguns espaços que representam como era organizado o interior das casas dos imigrantes, nesses espaços é marcante a presença dos *kamidana* com fotos do imperador e da imperatriz. Além disso, o quadro doado por Sato “Palavra Imperial sobre a Educação” faz parte de uma área destinada à explicações sobre o *Kyoiku Chokugo*, no qual existem versões do edito em japonês e português. Possivelmente a versão em japonês foi a doada do Sato, enquanto que a variante em português é uma tradução realizada por Isami Morita (médico que atuou na região de Paranaguá).

É revelador a existência de traduções do *Kyoiku Chokugo*, tendo em vista que o texto era recitado nas escolas japonesas no qual a língua foi um importante elemento étnico. A tradução presente no museu é da década de 1980, nesse sentido ao que tudo indica as traduções para o português podem ser datadas como um pouco mais tardias, e tinham o papel de alcançar os descendentes que não sabiam falar o japonês. Além da variação entre línguas, existem variações dentro do próprio japonês, pois encontramos, por exemplo, outros *Kyoiku Chokugo* em acervos particulares que foram escritos apenas com os caracteres antigos do Japão (o do museu usa o sistema moderno de escrita). Os limites do presente trabalho impedem uma comparação sistemática que apontem as divergências (que certamente existem) entre essas versões, por isso, em termos de análise de conteúdo focaremos na tradução em português transcrita abaixo.

Rescrito Imperial Referente à Educação

Eu penso que os meus antepassados constituíram esta nação em tempos longínquos, praticando a imensa e profunda virtude moral, e o povo, por sua vez, observou a fidelidade absoluta aos imperadores e aos pais, unido em uma só

alma, demonstrando a sua beldade de geração a geração, caracterizada pela magnificência da formação do país, e, eis aqui realmente, o princípio fundamental da educação.

Peço, portanto, a vós, o povo nipônico, que sejais bem fiéis aos pais, amigos entre irmãos, harmoniosos os casais, confiantes em colegas íntimos, humildes no comportamento, filantropos, estudiosos em ciências, portadores de profissão, desenvolvidos em faculdades intelectuais, praticantes da virtude moral, dedicados a interesses públicos, cumpridores de deveres e obrigações, respeitadores da constituição nacional, obedientes às leis e heróicos nos acontecimentos absolutamente inevitáveis, ajudando sempre a sorte da infinda corte imperial.

Tudo isso, não quer significar que apenas sejais sinceros, leais e fiéis à minha pessoa, mas também ficais reveladores dos bons costumes doados por vossos ancestrais.

Este caminho é o conselho de nossos passados, verdadeiro ensinamento a ser cumprido rigorosamente por descendentes de um povo justo e honesto, e o qual não apresenta qualquer equívoco através de todos os tempos e nenhuma discrepância em seu divulgar, dentro e fora da pátria.

Assim sendo, desejo que eu e vós, em conjunto, efetuemos de todo o coração, esta virtude essencial da humanidade.

Em 30 de outubro de Meiji 23 (1890)

(A.A.) Imperador Meiji (122º imperador do Japão)

(Traduzido literalmente por DR. Isami Morita, em 30/10/1980)

Como podemos notar, não existem menções diretas para o xintoísmo, mas o texto é perpassado de indícios dos elementos que compunham o xintoísmo de Estado. A análise desses indícios deve ser realizada dentro do contexto de circulação desse *Kyoiku Chokugo*, ou seja, devemos levar em consideração que os japoneses já estavam estabelecidos no Brasil e haviam disputas em torno da definição de identidade dos *nikkeis* ou como formulou Lesser (2001) disputas em termos de “negociação da identidade nacional”. Em um panorama generalizado do período podemos identificar grupos *nikkeis* que buscaram estabelecer laços afetivos, em termos de memórias e práticas com os elementos que remeteriam a uma “identidade japonesa”, essa necessidade surgiu a partir do sentimento de perda do laço étnico.

Esse parece ser o caso da presente fonte, pois a tradução do edito não teria sentido em um ambiente no qual os indivíduos soubessem ler em japonês. Traduzir e, portanto, expor (possivelmente dentro do consultório médico ou escola) o *Kyoiku Chokugo* nesse período seria uma forma de apropriação do discurso Meiji que não apenas tentava dar sugestões de conduta moral, mas também almejava definir a própria identidade nacional. Relembrar esse discurso no Brasil em 1980 é uma tática a fim de afirmar a identidade japonesa, além de que expor o edito em português é uma forma de divulgar o discurso para as descendentes que não falam o japonês.

Apesar de o presente texto ser focado nas questões dos usos do Editto e não no conteúdo, em termos textuais podemos apontar alguns elementos que compõem o *Kyoiku Chokugo*. As principais características xintoístas presentes dizem respeito à piedade filial, a insistência em ressaltar os antepassados (partilhados) como fundadores do império e o incentivo a uma conduta moral de acordo com o caminho já percorrido pelos antepassados. Todas essas características

estavam presentes na vida cotidiana dos japoneses e formaram aquilo que Takashi Maeyama (1973, p. 245 – grifos no original) chamou de niponicidade: “Todos estes fatores contribuíram para que a identificação de grupo dos japoneses fosse fundamentada na etnicidade de em [sic.] termos de ‘*niponicidade*’ dramatizada no culto ao imperador.” É justamente essa niponicidade, em termos de religião, que estamos definindo como *habitus* xintoísta que simbolizou o próprio nacionalismo japonês.

Considerações finais

Esse texto buscou sugerir algumas reflexões acerca do papel desempenhado pelo xintoísmo na formação do nacionalismo japonês e como, estrategicamente, o discurso do Estado foi consolidado e penetrou na vida das pessoas por meio do *Kyoiku Chokugo* divulgado dentro do ambiente escolar, formando assim, o xintoísmo de Estado. Esse discurso de base xintoísta foi amplamente utilizado e incorporado como forma de legitimação ao processo imperialista. Sugerimos que os imigrantes levaram tais discursos para outros países na forma de *habitus*, e no caso do Brasil, se desenvolveu assumindo a forma de religiosidade xintoísta dentro das escolas.

Por fim, devemos lembrar a complexidade do quadro ao refletir as ações que foram empreendidas a partir desse *habitus*. Levando em conta que, conforme sugerido, não parece ser sensato defender que os imigrantes eram agentes do Império japonês visando conquistar, por meio da migração, territórios para o Japão. Mas, desvincular completamente as possíveis relações entre migração e imperialismo criadas a partir do xintoísmo de Estado é uma maneira de desprezar as formas pelas quais os marcadores sociais e religiosos atravessaram as fronteiras pelo processo migratório e impactaram na organização social no país receptor. Ao abordamos o fenômeno dessa perspectiva, os desenvolvimentos possíveis de novas pesquisas são ampliados e o estudo da religiosidade japonesa no Brasil é aberto a um novo horizonte de indagações que podem ir além do campo da religião institucionalizada.

Referências:

Fontes:

JAPÃO. *Rescrito Imperial Referente à Educação*. Tradução para o português de Isami Morita. 1890 [1980]. Museu Histórico da Imigração Japonesa do Paraná.

SATO, Masanobu. *A Minha Vida é de Amor*. Paraná: Midiograf, 2003.

Bibliografia:

- ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. Transformações gerais na sociedade japonesa e imigração para o Brasil. In: *O Japonês em São Paulo e no Brasil*. São Paulo: Centro de Estudos Nipo-Brasileiros, 1971.
- ALVIM, Zuleika. Imigrantes: a vida privada dos pobres do campo. In: NOVAIS, Fernando (coord.) – *História da vida privada no Brasil*. República: da Belle Époque à Era do Rádio (v. 3). São Paulo: Cia . Das Letras, 1998, p. 215-289.
- ANDRÉ, Richard Gonçalves. *Religião e silêncio: representações e práticas mortuárias entre nikkeis em Assaí por meio de túmulos (1932 – 1950)*. 2011. Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual Paulista, Assis.
- ASARI, Alice Yatigo. "... E eu só queria volta ao Japão" (*colonos japoneses em Assaí*). 1992. Tese (Doutorado em Geografia) - Universidade de São Paulo, São Paulo.
- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Memória e Sociedade, 1989.
- _____.; CHARTIER, Roger. *O Sociólogo e o Historiador*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.
- BENEDICT, Ruth. *O Crisântemo e a Espada: Padrões da Cultura Japonesa*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1972.
- CARDOSO, Ruth Corrêa L. Papel das associações juvenis na aculturação dos japoneses. In: SAITO, Hiroshi; MAEYAMA, T. (Org.). *Assimilação e integração dos japoneses no Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1973. p. 317-345.
- DEZEM, Rogério. *Shindô-Renmei: terrorismo e repressão*. São Paulo: imprensa oficial, 2000.
- DROOGAN, Julian. *Religion, material culture and Archaeology*. London, New York: Bloomsbury Academic, 2013.
- HANDA, Tomoo. *O Imigrante Japonês: História de sua Vida no Brasil*. São Paulo: T.A. Queiroz Editor, Centro de Estudos Nipo-Brasileiros, 1987.
- KITAGAWA, Joseph M. Some Reflections on Japanese Religion and Its Relationship to the Imperial System. *Journal Japanese of Religious Studies*, n. 17, v. 2-3, p. 129-178, 1990.
- KUMASAKA, Y.; SAITO, H. Kachigumi: uma delusão coletiva. In: SAITO, Hiroshi; MAEYAMA, T. (Org.). *Assimilação e integração dos japoneses no Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1973. p. 448-464.
- LESSER, Jeffrey. *A negociação da identidade nacional: imigrantes, minorias e a luta pela etnicidade no Brasil*. São Paulo: Editora UNESP, 2001.
- LINCICOME, Mark E. Nationalism, Imperialism, and the International Education Movement in Early Twentieth-Century Japan. *The Journal of Asian Studies*, n. 2, v. 58, p. 338-360, 1999.

- MAESIMA, Cacilda. *Japoneses, multietnicidade e conflito na fronteira*: Londrina, 1930/1958. 2012. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro.
- MAEYAMA, Takashi. O antepassado, o imperador e o imigrante: religião e identificação de grupo dos japoneses no Brasil rural (1908-1950). In: SAITO, Hiroshi; MAEYAMA, T. (Org.). *Assimilação e integração dos japoneses no Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1973. p. 414-447.
- MITA, Chiyoko. *Bastos*: uma comunidade étnica japonesa no Brasil. São Paulo: Humanidades, 1999.
- NAKAMURA, Gen; FUKUNAGA, Mitsuji et al. *Dicionário de Budismo*. Tóquio: Iwanami Shoten, 1989, p. 44.
- INOUE, Nobutaka. The Formation of Sect Shinto in Modernizing Japan. *Japanese Journal of Religious Studies*, n. 29, v. 3-4, p.405-427, 2002.
- OMURO, Selma da Araujo Torres. *A escolarização da comunidade nipo-brasileira de Registro (1913-1963)*. 2015. Tese (Doutorado em História) – Pontifícia Universidade Católica, São Paulo.
- ONO, Morio. De colono a pequeno produtor. In: SAITO, Hiroshi; MAEYAMA, T. (Org.). *Assimilação e integração dos japoneses no Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1973. p. 129-163.
- SAKURAI, Célia. Imigração Japonesa para o Brasil: um exemplo de imigração tutelada (1908-1941). In: FAUSTO, Boris (org.). *Fazer a América*. 2 ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.
- SHIMAZONO, Susumu. State Shinto in the Lives of the People: The Establishment of Emperor Worship, Modern Nationalism, and Shrine Shinto in Late Meiji. *Japanese Journal of Religious Studies*, n. 36, v. 1, p. 93-124, 2009.
- _____. State Shinto and the Religious Structure of Modern Japan. *Journal of the American Academy of Religion*, n. 4, v. 73, p. 1077-1098, 2005.
- SHOJI, Rafael. The Failed Prophecy of Shinto Nationalism and the Rise of Japanese Brazilian Catholicism. *Japanese Journal of Religious Studies*, n. 35, v. 1, 2008.
- STANIFORD, Philip. Competição e conflito em Tomé-Açú, Pará. In: SAITO, Hiroshi; MAEYAMA, T. (Org.). *Assimilação e integração dos japoneses no Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1973. p. 346-357.
- TAKEUCHI, Marcia Yumi. *O perigo amarelo em tempos de guerra*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002.

TEEUWEN, Mark; SCHEID, Bernhard. Tracing Shinto in the history of kami worship.
Japanese journal of religious studies, v. 29, n. 3-4, p. 195-207, 2002.